

Königliches Gymnasium zu Kreuzburg OS.
Ostern 1907. XXXIV.

Inhalt und Zerlegung

des

zweiten Buches

von

Cicero de legibus

von

Oberlehrer **Dr. Theodor Bögel.**

Kreuzburg O.-S.
Druck der E. Thielmann'schen Buchdruckerei.
1907.

1907. Programm 241.

Cicero wollte seiner ersten philosophischen Schrift de republica eine zweite de legibus folgen lassen. Daß er zuerst über den Staat und über die Gesetze schrieb, dazu drängten ihn die Erfahrungen seiner vieljährigen politischen, amtlichen und juristischen Tätigkeit[1]) wohl ebenso sehr wie sein Philosophieren über Staat und Gesetz; daß er diesen Gegenstand in zwei philosophischen Dialogen behandelte, ist der Einwirkung Platos zuzuschreiben. Sie zeigt sich äußerlich schon darin, daß er wie jener das Bild des Idealstaates und das Muster einer Gesetzgebung getrennt entwarf, doch so, daß die zweite Schrift die notwendige Ergänzung der ersten werden sollte. Er wenigstens faßte das Verhältnis der beiden platonischen Dialoge zu einander so auf und bezieht sich in seiner Schrift über die Gesetze oft genug auf die über den Staat. Die meisten dieser Verweise (zusammengestellt von Hirzel, Der Dialog I, 1895 S. 471 Anm. 1) stehen im 3. Buch, dessen Inhalt, de magistratibus, auch die zahlreichsten Berührungspunkte mit den Verfassungsfragen des älteren Werkes hatte. Platonisch ist außerdem in der Schrift über die Gesetze vieles von der Anlage des Dialoges im Ganzen und nicht wenige einzelne Züge (Hirzel S. 473). Daß auch mancher Gedanke Platos verwertet ist, ist von vornherein anzunehmen und bestätigt sich. Römisch sind im allgemeinen die Gesetze des 2. und 3. Buches und vieles sie Begründende. Dazu kommt Persönliches. Was übrig bleibt, sind teils poetische Elemente des Dialoges, teils, wie der größte Teil des ersten Buches, Gedanken jüngerer griechischer Philosophie. Von verschiedenen Punkten aus und in verschiedener Absicht ist man den Quellen einzelner Partien des Werkes nachgegangen. Ich vermag weder diese Untersuchungen[2]) völlig zusammenzufassen, noch an einzelnen Stellen wesentlich fortzuführen. Vielleicht ist es für sie aber nützlich, einmal den Gedankengang des Dialoges zu verfolgen, wenigstens an einem der drei Bücher; ich wähle das zweite, weil es mannigfaltiger ist als das erste und vollständiger als das dritte. Besonders wird zu beachten sein, welche Stellen sich durch Beziehungen gegenseitig zeitlich be-

---

[1]) Für den Zusammenhang dieser Bücher mit seiner philosophischen Bildung, seinem Lebensgange und seiner Zeit verweise ich auf Leo, die römische Literatur, in der Kultur der Gegenwart I, 8 (1905) S. 335.

[2]) Zusammengestellt von Lazí, Progr. v. Karlowitz 1901.

stimmen; denn Cicero hat die Schrift nach allem, was wir wissen, nicht selbst herausgegeben, aber nach vielen Anzeichen auch nicht unverändert liegen lassen. So wie sie sich in seinem schriftlichen Nachlaß fand, ist sie herausgegeben worden, wie es mit anderen nachgelassenen Werken römischer Schriftsteller geschehen ist. (Leo, Plautinische Forschungen, 1895, S. 43 Anm. 6). Um so mehr scheint es erlaubt[1]), den Zusammenhang der Teile zu prüfen.

In der Hauptsache besteht das 2. Buch aus 3 Teilen. einem philosophischen Gespräch 2, 1—2, 17 *tuum*, dem Text der Gesetze mit einem einleitenden und einem abschließenden Gespräch 2, 17 *sed iam exprome* — 2, 23, endlich der Begründung der Gesetze, mit wenig dialogischem Gespräch durchsetzt 2, 24—69.

Die Unterhaltung wendet sich einem neuen Gegenstande zu (also wird ein erstes Buch vorausgesetzt); er soll auf der Insel im Fibrenus verhandelt werden (dem anderen Flusse, der erste ist der Liris 1, 14), im Sitzen, nicht wie das Bisherige im Gehen (vgl. 1, 14). Diese Äußerlichkeiten ahmen Platos Gesetze, aber auch den Phaidros nach, hier wie öfter, auch im 1. Buche (vgl. Hirzel I, 475 Anm. 2). Dort pflegt Marcus zu arbeiten. Atticus kann sich an der Schönheit dieses Plätzchens nicht satt sehen und verachtet angesichts seiner prächtigere Bauten (als die sichtbare Villa Ciceros); die künstlichen, nur in der Einbildung großartigen Wasserläufe erscheinen ihm im Vergleich mit dem Fibrenus lächerlich. So herrscht, wie Marcus im Gesetz und Recht alles auf die Natur zurückgeführt hat (Verweis auf 1, 16—36), auch hier zur Erholung die Natur. Daher wunderte ich mich (sagt Atticus) bisher über deine Vorliebe für diesen Ort; nun nicht mehr, da ich sehe, daß er nicht so bergig und rauh ist, wie ich ihn mir vorstellen mußte. (Zwischen diesem und dem vorhergehenden Gedanken vermißt man: ich hatte nicht gewußt, daß Natur und Bequemlichkeit so auf dem Arpinum vereinigt sind; auf diesen Gedanken würde sich *qua re e. q. s.* passend beziehen; durch *nihil enim his in locis nisi saxa et montes cogitabam* 2, 2 wird er nicht ersetzt; gerade diese Worte begründen seine Verwunderung in unerwarteter Weise nach dem Lobe der ungekünstelten Natur.) Zufällig hat sich ein Brief erhalten, in dem Cicero die Rauheit der Landschaft in Odysseeversen schildert, ad Att. 2, 11, 2, aber schon 59 geschrieben, außerdem werden Stellen aus einer Rede angeführt, auf die — schon wahrscheinlicher — Cicero sich beziehen mag, Planc. 20 und 22 (Feldhügel S. 122), aus dem Jahre 54.

Außer der Lieblichkeit der Gegend zieht Marcus besonders hierher, daß er und sein Bruder und ihre Familie von hier stammen und ihr Vater hier gelebt hat. So macht uns die Erinnerung

[1]) auch nach den Inhaltsangaben der Ausgaben, besonders von Feldhügel (1852) und du Mesnil (1879), und den Übersichten bei Boesch, de XII tabularum lege etc. Diss. Gott. 1893, S. 3 und Lazi, Progr. v. Karlowitz 1904 S. 50 ff.

einen Ort lieb,[1]) dem Atticus die an die großen Griechen Athen; um Ciceros willen wird ihm Arpinum nun teuer sein (3—4).

Marcus' Wendung *haec est mea et huius fratris mei germana patria* 2, 3 wird aufgenommen. (Der Verbindung mit dem eben Gesagten aber dienen die Worte *idem ego te accipio dicere Arpinum* 2, 5, d. h. eben das Arpinum, das für Marcus, Quintus und daher auch für Atticus solche Bedeutung als der Geburtsort der beiden Cicero hat, hat Atticus mit Erstaunen patria nennen hören. Das ist doch Rom.) Jeder Municipale hat ein doppeltes Vaterland, Cato z. B. Tusculum, wo er geboren war, und Rom, dessen Bürger er war; so die Attiker vor dem Synoikismos, so Marcus und Quintus. Den Vorzug muß das weitere politische Vaterland haben. Nicht weniger lieb ist uns der Geburtsort. Daher schäme ich (Marcus) mich seiner nicht, *dum illa sit maior et* (A H, *sed* B) *[haec] in ea contineatur,* 2, 5. Läßt man *haec,* eine Korrektur der Deteriores, fort, so ist das Subjekt zu *contineatur,* das engere Vaterland, noch zu erwarten und in der Verderbnis der Stelle verloren gegangen. Es fehlt danach vor dem Schlußsatz, was Vahlen vermißt, daß jeder Municipale ebenso wie Marcus ein zweifaches Vaterland hat; es fehlt aber noch mehr, nämlich daß unter der Voraussetzung *dum illa sit maior, et in ea contineatur* . . . jeder Municipale die Tätigkeit für das weitere Vaterland vorziehen wird, da dessen Geschicke auch die des engeren bestimmen; aber auch so schließt sich an die Schlußworte *et unam illam* (das in einem zweifache) *civitatem putat* die Antwort des Atticus nicht recht an:

Also *(igitur!)* hat Pompeius recht daran getan, im Namen des Staates Arpinum dafür zu danken, daß es ihm zwei Erretter geschenkt hat (Marcus und Cicero). (Fehlte dies, so würden die folgenden offenbar auch unvollständigen Worte nicht wie jetzt ohne Zusammenhang sein:) Ich lasse mich überzeugen, sagt Atticus, daß auch dein Geburtsort dein Vaterland ist *(utinam? — tuam* 2, 6). -- Reitzenstein, Drei Vermutungen zur Geschichte der römischen Litteratur 1894, macht darauf aufmerksam (S. 3 u. 31), daß Cicero Ursache hatte, von den Triumvirn allein Pompeius zu rühmen, und es bis zuletzt tut; also ist es möglich, daß Cicero unter dem Eindruck der Worte des Pompeius (vor 48) diese Stelle (*recte — extitissent* 2, 6) zufügte. Wann der hier erwähnte Prozeß des Ampius gewesen ist, ist nicht festzustellen, jedenfalls vor 49; die Freundschaft zwischen A. und P. läßt sich bis 62 zurück verfolgen (nach Klebs, Pauly-Wissowa I, 1978).

Unterdessen sind die Wandelnden am Fibrenus angelangt, dessen wiederum (vgl. 2, 1) mit diesmal sogar ausgesprochenen

[1]) Wenn Cicero Odysseus als Beispiel der Vaterlandsliebe hier (3) und de or. 1, 196 anführt, so darf doch dieses typische Beispiel ebensowenig wie andere wiederkehrende Beispiele als Beweis für einen engeren Gedankenzusammenhang beider Schriften benutzt werden; auch die Erwähnung der gleichen Sache, etwa des ius pontificium, beweist doch noch nichts; dies gegen die Zusammenstellungen von Lazi (1901) S. 10 ff.

Anklängen an Platos Phaidros gedacht wird (2, 6 *ut — Socrates*) Nach einigen Aufmerksamkeiten über Atticus' Villa in Epirus (deren Plan C. sich im Jahre 61 erbeten hatte) fordert Quintus zur Fortsetzung des Gespräches auf *atque ad eam partem* (offenbar das 1. Buch) *sermonis, ex qua egressi sumus, revertamur* (7).

Durch diese und ähnliche Wendungen eingeleitet (2, 7 *sed — diem*), beginnt eine principielle Erörterung über das Wesen von Gesetz und Recht (2, 7 *a Jove* — 2, 14 *abrogentur*). An diese schließt sich mit seiner Einleitung das prooemium legis (2, 14 *certe* — 2, 16); auf beides weist Cicero 2, 17 zurück: *ea, quae ante dixisti vel hoc ipsum de deis exordium*; daß außer dem als solches bezeichneten prooemium noch ein längerer Abschnitt grundlegender Erörterungen dem Gesetz vorausgeht, weicht von dem Verfahren des 3. Buches ab, in auffälliger Weise aber nur darum, weil der Inhalt dieses Abschnittes einen Teil der philosophischen Erörterungen des 1. Buches wiederholt. Wenn auch mit *videamus igitur rursus* 2, 8 und *aliquotiens iam iste locus a te tactus est* 2, 9 diese Wiederholung als beabsichtigt hingestellt ist, so stößt man sich doch gerade an dieser zweifachen Verweisung in enger Nachbarschaft und manchem anderen; der Abschnitt beginnt nämlich 2, 7 *a Jove:*

Wir müssen mit Juppiter wie in dem aratischen Gedicht und mit den andern Göttern anfangen. — Mit dem höchsten Gotte konnte er wohl jede Erörterung beginnen, wie Arat sein Gedicht, wie er selbst rep. 1, 56 die Beurteilung der Staatsformen auch mit dem ersten Verse seiner Aratübersetzung; dieser Anfang ist also schon Gemeinplatz: und daß Cicero ihn zweimal rep. 1, 56 u. leg. 2, 7 verwendet, geschieht nicht, um auf das ältere Buch sich zu beziehen[1]) — das tut er offen — sondern es ist, wenn nicht bedeutungslos, ein Zeichen der Unfertigkeit. Um den göttlichen Ursprung von Gesetz und Recht zu beweisen, bedurfte es auch nur des höchsten Gottes, aber *et a ceteris diis immortalibus sunt nobis agendi*[2]) *capienda primordia;* die anderen ruft er an, da auch ihre Sache, die Sacralgesetzgebung überhaupt, verhandelt werden sollte; diese Erwartung setzt Cicero bei dem Leser voraus; daher wird mit *prius quam adgrediamur ad leges singulas* die nun folgende Bestimmung des Wesens von Gesetz und Recht begonnen. Auf ähnliche Weise leitet er 2, 14 *prius quam ipsam legem recitem* und 3, 2 *laudemus igitur prius legem ipsam veris et propriis generis sui laudibus* das von ihm offenbar für nötig erachtete prooemium legis ein. Indes es läßt sich nicht erweisen, daß der 2, 8 beginnende Abschnitt als ein solches prooemium anzusehen ist, eher noch, daß er dieses von seinem Platze verdrängt hat,

[1]) wie Reitzenstein S. 5 annimmt; er hält die Worte a ceteris dis immortalibus gegen den Zusammenhang für unwesentlich.

[2]) Diesen Ausdruck des öffentlichen Lebens, nicht der philosophischen Erörterung gebraucht er wie andere, rogare und abrogare 2, 14, unter dem stilistischen Einfluß der juristischen und amtlichen Terminologie.

insofern wenigstens, als der Zusammenhang in dieser Partie nicht ganz fest ist.

Nachdem 2, 8 schon der Inhalt des Folgenden *(vim naturamque legis)* angezeigt ist, beginnt die allgemeine Erörterung: Die Weisen (also aus der griechischen Philosophie) lehren: das Gesetz ist nicht menschlicher Herkunft, sondern ewig; das erste Gesetz ist der Geist Gottes, der in der Welt gebietend und verbietend herrscht, das zweite der des Weisen, der unter den Menschen zu Gleichem befähigt ist.

Es läßt sich nachweisen, daß dieses Stück nicht von Anfang an im Texte stand. Die folgende dialogische Unterbrechung (2, 9 — *trahat*) gleicht der eben dagewesenen (2, 8 *videamus — sint*) völlig: Verweis auf das 1. Buch *(aliquotiens iam iste locus a te tactus est* 2, 9 *videamus igitur rursus* 2, 8), Verschiebung der Gesetze *(priusquam adgrediamur ad leges singulas* 2, 8 *sed ante quam ad populares leges venias* 2, 9), vom Wesen des Gesetzes *(vim naturamque legis . . . quom referenda sint ad eam nobis omnia* 2, 8 *vim istius caelestis legis explana, si placet* 2, 9), Vorsicht dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gegenüber *(ne aestus nos consuetudinis absorbeat et ad sermonis morem usitati trahat* 2, 9 *ne . . . labamur interdum errore sermonis ignoremusque vim rationis eius, qua iura nobis definienda sunt* 2, 8). Die zweite dieser Überleitungen ist durch *istius caelestis legis* mit der Herleitung des Gesetzes aus dem Geiste Gottes verknüpft, also ist sie nach ihr geschrieben; beide begründen mit der Unklarheit des gewöhnlichen Sprachgebrauches, ohne daß nach der ersten Rücksicht darauf genommen wird; das geschieht aber nach der zweiten; daraus ergibt sich als eingeschoben, was die erste von dem auf die zweite Folgenden trennt, 2, 8 *hanc igitur* — 2, 9 *trahat,* d. h. außer der zweiten Überleitung, die dem Zusammenhang angepaßt ist, der Abschnitt über den Ursprung des Gesetzes, der aus griechischer Philosophie übernommen, ziemlich äußerlich eingefügt ist: *hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam* 2, 8.

Gewiß ist das Folgende auch griechische Weisheit; aber es ist zunächst wenigstens mit Römischem in guter Verarbeitung durchsetzt; Marcus fährt anschließend an den unklaren gewöhnlichen Sinn von *lex* (2, 8 = 2, 9) fort: *Si in ius vocat* und andere Gesetze verdienen diesen Namen nur darum, weil sie Gutes gebieten und Schlechtes verbieten. Diese Absicht der Gesetze ist uralt, sie stammt von Gott[1]) und ist unter den Menschen stets stillschweigend anerkannt worden, auch ohne daß sie ausgesprochen oder aufgeschrieben war; Beweise sind die Taten des Cocles und Tarquinius, die, ohne durch Gesetze geboten und verboten zu sein, lobens- und tadelnswert sind; es bestand eben ein natürliches Rechtsgefühl vor aller Formulierung, ausgehend von Gott, dessen

[1]) illius caelum atque terras tuentis et regentis dei 2, 9 weist auf 2, 8 zurück.

auf Gebot und Verbot gerichteter Gedanke das Gesetz im eigentlichen Sinne ist, *quam ob rem lex vera atque princeps apta ad iubendum et ad vetandum*[1]) *ratio est recta summi Jovis* (Philosophische Definition von *lex* 2, 10). Quintus' Zustimmung 2, 11 hebt nur noch einmal die Unabhängigkeit des ewigen Gesetzes von der schriftlichen Aufzeichnung, d. h. dem Gesetz im gewöhnlichen Sinne, hervor.

Der Geist Gottes erscheint auf Erden am vollkommensten im Geiste des Weisen und dieser wird unter den Menschen die Quelle des Gesetzes. Hier ist eine kleine Lücke von Vahlen mit Hülfe ähnlicher Stellen des 1. Buches ausgefüllt; jedoch schließt das Folgende *(quae etc.)* darum nicht besser an; es fehlt nach diesem Gedanken wohl mehr; sachlich paßt das Nächste zu Quintus' Antwort 2, 11 und zu 2, 9 *a parvis* — 10.

Die verschiedenen vorhandenen Gesetze verdienen ihren Namen nicht alle. — Nur das Gesetz[2]) ist lobenswert, das ihn mit Recht trägt; das beweisen die Philosophen folgendermaßen: Gesetz und Recht sind zu Nutz und Frommen der Bürger erfunden; die ersten Gesetzgeber versprachen, solche Gesetze zu geben, die diesen Zweck erfüllten; das sind (echte) Gesetze gewesen. Umgekehrt, diejenigen Gesetzgeber, welche dieses Versprechen nicht erfüllten, gaben keine (echten) Gesetze. Also schließt der Begriff „Gesetz" schon die Bestimmung des Gerechten und Wahren in sich. (Wortdefinition von *lex,* also römisch: *in ipso nomine legis interpretando inesse vim et sententiam iusti et veri legendi* 2, 11).

Daher gehört das Gesetz auch zu den höchsten Gütern[3]); alle verkehrten und schädlichen Beschlüsse sind daher nicht als Gesetze zu bezeichnen (vgl. 1, 42. 44.). Also ist das Gesetz die Scheidung von Gerecht und Ungerecht, beruhend auf der Grundlage aller Dinge, der Natur, bestimmt, durch einzelne Gesetze die Menschen zu leiten, zu strafen und zu schützen (dritte Definition 2, 12—13).

Vor dieser Definition halten die leges Titiae, Apuleiae und Liviae nicht stand, mußten sie doch sogar Senatsbeschlüssen weichen; unvergänglich aber ist das Gesetz, wie Marcus es bestimmt hat, und so sollen auch die zu erwartenden einzelnen Gesetze sein (2, 14 — *erunt)*.

Zuerst soll aber nach dem Muster des Plato eine lobende Empfehlung dem Gesetze vorausgeschickt werden; Plato hat das nach dem Muster des Zaleucus und Charondas, tatsächlicher, nicht literarischer Gesetzgeber getan, weil er für das Gesetz gewinnen, nicht dazu zwingen wollte (Du Mesnil vergleicht passend Plato

---

[1]) vgl. 1, 33 und die ebenfalls philosophischen Definitionen 2, 8 in einem vielleicht später eingeschobenen Abschnitte.

[2]) omnem enim legem 2, 11, also nicht wie der Zusammenhang erwarten läßt; auch dadurch, wie durch den erneuten Hinweis auf die Weisen, quibusdam talibus argumentis docent, zeigt sich der Beginn einer neuen Gedankengruppe an.

[3]) Die Form der Beweisführung mit absichtlicher Anspielung, sicut illi solent, an die Stoiker, vgl. Du Mesnil z. d. St.

leg. 4, 722 f.). Zaleucus' Existenz bestreitet zwar Timäus, Theophrast und die Tradition der Lokrer glaubt an ihn; (Reitzenstein weist S. 2 darauf hin, daß Cicero diese Streitfrage in dem Briefe ad Att. 6, 1, 18 erwähnt, den er unterwegs in Laodicea im März des Jahres 50 geschrieben hat; der Schluß, daß das zweite Buch also vor dem Prokonsulat verfaßt ist, ist aber höchstens für diesen Teil des Buches zulässig). Marcus entscheidet den Streit nicht; *loquimur quod traditum est;* dieses Überlieferte ist das noch uns von Diodor und Stobaeus erhaltene *Ζαλεύκου προοίμιον νόμων*, das Cicero offenbar samt der Kontroverse (so Reitzenstein) vor sich gehabt hat.

Der Glaube an Götter, die alles beherrschen und beobachten, muß vorausgesetzt werden; das wird eine nützliche Anschauung sein. — Niemand, der sich selbst für begabt mit Vernunft hält, wird nicht auch in der wunderbaren Ordnung der Welt die waltende Vernunft erkennen wollen; die Nützlichkeit dieser Anschauung (von einer höheren Weltregierung) zeigt sich beim Eid, bei Bündnissen, in der Furcht vor Strafe und im Zusammenleben der Bürger. Das ist, was Plato prooemium legis nennt (2, 15 *sit* — 2, 16).

An die Erwähnung dieses Vorbilds schließt sich eine Unterhaltung über Ciceros Selbständigkeit oder Abhängigkeit (2, 17 — *tuum)*. Marcus behauptet (und zerstört damit die Illusion der Unterhaltung), Platos Darstellungsweise, *orationis genus*, so gut es gehe, nachzuahmen[1]); denn übersetzen *(interpretari,* wie er es gelegentlich tut, z. B. 2, 45), sei keine originale Leistung *(eadem prope verbis isdem conversa dicere);* er aber wolle selbständig sein. Das betrifft die Form. Betreffs des Inhaltes rühmt Quintus, zurückblickend auf die bisherige philosophische Erörterung, daß er von Plato abweiche: *nihil enim tam dissimile quam vel ea quae ante dixisti vel hoc ipsum de deis exordium.* Tatsächlich weist das exordium, das bald sich von Zaleucus' Wortlaut entfernt, wie schon Du Mesnils Anmerkungen zeigen, so viele Anklänge an die Schrift de natura deorum auf, daß es demselben philosophischen Gedankenkreise entstammen muß. Was ihm vorausgeht, stimmt samt ihm, auch in Einzelheiten, mit Gedanken des ersten Buches überein; vgl. z. B. die philosophischen Definitionen von *lex* 2, 8 und 1, 18, die etymologischen 2, 11 und 1, 19, Beziehung auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch 2, 8 oder 9 und 1, 19, *quae gignuntur nobis ad fruenda* 2, 16 und 1, 25, verkehrte Beschlüsse 1, 42—44 und 2, 11 oder 13. Daraus folgt, daß auch im 2. Buche z. T. dieselben philosophischen Ideen wirksam sind wie im ersten. Für die Abfassungszeit folgt auch aus der Unerträglichkeit dieser Übereinstimmung nichts: Wenn Cicero dem Leser zumutete, sich damit abzufinden, so konnte er die beiden Bücher auch hintereinander geschrieben haben. Reitzenstein, der S. 6 diese Möglichkeit

[1]) Dazu gehört auch das prooemium; die Parallelen, die Boesch S. 3 Anm. aus Plato dazu anführt, bestätigen das nur.

bestreitet, findet eine Bestätigung seiner Ansicht in der Übereinstimmung gerade des 2. Buches mit den Büchern über den Staat; die ist in den angeführten zwei Stellenpaaren vorhanden; aber das erste hat seine Parallele auch leg. 1, 18, und auch 1, 27 bezieht sich Cicero ausdrücklich auf eine verlorene Stelle der Bücher vom Staate. Überdies gilt alles, was R. von leg. 2, 8—16, „da sie den Gesamtinhalt von I in sich umfassen", auch vom 1. Buch. Endlich hat die Darlegung des Zusammenhanges ergeben, daß trotz der Bemühung, Verbindungen herzustellen, das Gefüge nicht völlig gleichmäßig fest ist; also können jedenfalls auch 2, 8—16 Teile jüngeren Datums enthalten.

Die nun folgenden Gesetze, in der Sprache an den etwas altertümlichen Klang der römischen Gesetze angeschlossen, sollen nur die Hauptsachen bestimmen (2, 17 *sed* — 2, 18).

2, 19—22. Die Gesetze über den Kultus. Ihr Inhalt ließe sich bei der Kürze des Ausdruckes nicht anders als durch vollständigen Abdruck wiedergeben. Er ist daher hier übergangen. Eine Lücke entsteht dadurch in der Darstellung des Inhaltes nicht; denn das Gesetz, in seine einzelnen Vorschriften, wie sie auf einander folgen, zerlegt, bildet die Grundlage und zugleich das Ziel der Erörterungen von 2, 24 an. Dient also das Mustergesetz nur dazu, die Darstellung interessant und bequem zu machen, gar nicht der Gedankenentwicklung? Es hat auch seine Bedeutung für diese, nämlich: Es zeigt durch sein Vorhandensein, daß es Cicero für möglich und notwendig hält, (aus den rechtsphilosophischen Erwägungen, die vorhergehen und folgen) praktisch verwendbare Rechtsbestimmungen über den Kultus, juristisch und eindrucksvoll formuliert und zu einem Gesetze zusammengefaßt, zu gewinnen [1]), ferner, welche Bestimmungen als die wichtigsten in diesem Gesetze vorkommen müssen, und was weniger wichtig ist.

Aus dem bloßen Überblick ergibt sich, daß Ciceros Kultusgesetz im Großen und Ganzen mit dem römischen Kultus übereinstimmt, wie ihn die Gesetze Numas und die sonstigen kultischen Gebräuche darstellen. Das ist nur konsequent; denn nur so stimmt das Gesetz zu dem Idealbild des Staates, das Scipio Africanus in Ciceros Buch de re publ. entwirft und das ein Abbild des römischen Staates zur Zeit Scipios ist. Daher werden diejenigen Vorschriften des Kultusgesetzes, welche gegenwärtigen oder früheren römischen Gesetzen nicht entsprechen sollten, wenigstens mit der Sitte der Vorfahren übereinstimmen (2, 23). Im Hinblick auf die dem Leser doch erst nachher angekündigte Besprechung schreibt Cicero *ergo adeo expectate leges,* als wenn nicht eben die Gesetze verlesen wären und auch ihre Ähnlichkeit mit den römischen nicht schon entdeckt wäre. *Rogabuntur* dagegen kann Marcus sagen; denn sein Auftreten als Antragsteller ist mit der Verlesung noch nicht zu Ende.

---

[1]) Übrigens geht auch Plato gelegentlich zur Formulierung der Gesetze über, leg. 9, 854 D. 8, 828 B.

Im einzelnen bedarf das Gesetz aber noch der Begründung und Erläuterung (2, 24 — *malumus)*. Sie ist nach dem Muster der Empfehlung eines Gesetzes in einer gesetzgebenden Versammlung eingerichtet; der Leser muß nachträglich die Verlesung der Gesetze in diese Vorstellung einbegreifen; sie wird durch ein kurzes mit Formeln spielendes Gespräch erregt und durch die trocken aufzählende Beziehung auf die Reihenfolge der Gesetze festgehalten. Für den Leser und die Sache ist das nicht angenehm und nicht nützlich; denn Cicero kann bei ihm nicht das gute Gedächtnis des Atticus erwarten, und doch ist es meist nötig, Gesetz und Erläuterung zusammenzufassen, um die Gedanken vollständig darzustellen

Das Gebot der Reinheit (2, 19) im kultischen Verkehr mit den Göttern bezieht sich nicht nur auf den Leib, sondern vor allem auf die Seele als den vorzüglicheren Teil, zumal Unreinheit der Seele nicht abgewaschen werden kann (2, 24).

Frömmigkeit statt reicher Gaben; sonst wird Armen der Zutritt zu Gott verwehrt; der aber will noch weniger als wir den Unterschied von arm und reich und will von allen verehrt sein (2, 25 — *viam* Erläuterung von *pietatem* — *amovento* 2, 19). — Zuwiderhandelnde sollen von keinem irdischen Richter bestraft werden; wenn Gott selbst die Rache übernimmt, wird die Furcht vor seiner drohenden Gegenwart größer sein, der Kultus um so sicherer *(quod* — *videtur* 2, 25 Erl. v. *qui* — *erit* 2, 19).

Verbot der Verehrung eigener, neuer und fremder Götter zur Vermeidung der Vermengung der Kulte und der Verwendung falscher Gebräuche. Unter dieses Gebot fallen diejenigen Götter nicht, welche schon von den Vorfahren in Übereinstimmung mit diesem Gesetze so verehrt worden sind *(suosque* 2, 25 — *patres* 2, 26 Erl. v. *separatim* — *privatim colunto cultos rite a patribus;* dieser Wortlaut ergibt sich 2, 19 aus *quostritae,* der von A, B und H weiter geschleppten Verderbnis, die allein in *quost* liegt).

An sich ist der Standpunkt möglich, die Götter als allgegenwärtig ohne Tempel zu verehren; er ist in Persien durch die Magier zur Geltung gekommen. Empfehlenswerter ist die Sitte der Griechen und Römer; denn sie benutzt die Neigung der Menschen zu sinnlicher Vorstellung der Götter. Daher (2, 26) der Zusatz *in urbibus* zu dem Gesetze *delubra habento* 2, 19. Zum Beweise der guten Wirkungen werden Aussprüche des Pythagoras und Thales angeführt; auch das Beispiel der Tat des Xerxes zeigt, daß Cicero diesen Punkt philosophisch behandelt; es gehört offenbar zu den weiter gegebenen und beliebig verwendeten; vgl. Du Mesnil. Dasselbe gilt für die Haine und die allenthalben auf dem Lande aufgestellten Larenbilder (2, 27 *eandem* — *est* Erl. v. *lucos* — *sedes* 2, 19).

Dem Gebot, die ererbten Gebräuche zu wahren, liegt zu Grunde, daß sie in letzter Linie von den ältesten Menschen und

mit diesen (philosophisch und mythologisch, Du Mesnil) von den Göttern stammen; *iam — tueri* 2, 27 Erl. v. *ritus — servanto.*

Bei der folgenden Bestimmung *divos et eos qui caelestes semper habiti colunto* 2, 19 vermißt man eine philosophische Ausführung, mindestens einen Hinweis auf das prooemium legis; statt dessen ist sie 2, 27 überhaupt übergangen; behandelt ist nur die gebotene gleiche Verehrung in den Himmel erhobener Menschen und der Tugenden. Jene beruht auf der Unsterblichkeit der Seelen, deren beste göttlich seien, diese auf der heilsamen Rückwirkung auf die Guten, die solche Tugenden in ihrem Herzen hegen. Daraus ergibt sich das Verbot, Schlimmes als Gottheit zu verehren. Demgemäß sind die Tempel der Contumelia und Impudentia in Athen und der Febris und Mala Fortuna in Rom nicht zu billigen. Wollte man neue Götter erdenken, dann müßte man solche wie Vica Pota wählen, die Wünschenswertes bezeichnen und daher erhebend wirken (2, 28).

In diesem Stücke ist *quod autem — divinos* 2, 27 Erläuterung von *et ollos — Quirinum, bene vero — repudianda sunt* von *ast olla — vitiorum* 2, 19; was folgt, bis *comes,* ist ein Anhang: empfehlenswerte Gottheiten, sämtlich in Rom vorhanden. Diese Stelle macht durch die Konstruktion von *quod — standi* (s. Vahlen z. d. St.) den Eindruck des Unverarbeiteten und durch die Erwähnung von *Fors, in quo incerti casus significantur magis* den des Aufgerafften, denn eine solche Gottheit konnte Cicero nach der ganzen sonstigen Auswahl und der besonderen Begründung für Spes, Fortuna und Fors — *quoniamque expectatione rerum bonarum erigitur animus* — nicht wohl empfehlen, zumal er „die Consecration der unheilstiftenden Fortuna tadelte“ (Du Mesnil). Nun ist die Fortuna überhaupt in der nachlässigsten Weise eingeführt, nur *sit* erinnert daran, daß ein Vorschlag zu ihrer Verehrung gemacht werden soll und *que* ist die ganze Verknüpfung; denken wir uns *est,* so haben wir eine antiquarische Aufzählung von vier Spielarten der Fortuna, die auch die dritte, Fors, in einen Zusammenhang gezogen hat, in den sie nicht paßt. Dieses Stück sieht aus, als stammte es aus einem Buche über Altertümer; unwillkürlich denkt man an Varros Buch, in dem rerum divinarum libri XVI enthalten waren; leider ist unter den Fragmenten des 14.—16. Buches[1]), die von den Göttern handeln, keins über die Fortuna Primigenia; doch konnte von ihr auch an anderer Stelle, z. B. in dem 6. Buche *de aedibus sacris*[2]), die Rede gewesen sein, da gerade Fortuna in mehreren Tempeln unter verschiedenen Beinamen verehrt wurde.[3]) Das Gesetz bestimmt auch nicht, daß die Tugenden verehrt werden sollen, sondern *earumque laudum delubra sunto* 2, 19, und die Erläuterung prüft anfangs, welche

[1]) Zusammengestellt von Agahd, Jahrb. f. klass. Philol., Suppl. 24 (1898).
[2]) P. Ovidii Nasonis fastorum libri sex ed. R. Merkelio 1841 p. CXXIII. cf. CXXIV.
[3]) Wissowa, Religion und Kultus der Römer 1902 S. 211.

Tempel mit Recht oder Unrecht erbaut seien. Dazu kommt, daß die beiden ersten Klassen von Gottheiten, *divos et eos qui caelestes semper habiti* und *quos endo caelo merita locaverint* 2, 19, der varronischen Einteilung entsprechen,[1]) wonach es *dei certi* oder *sempiterni* und *facti*, ursprünglich Menschen, gab (Agahd S. 72 ff.). Somit ist es doch nicht unwahrscheinlich, daß Cicero hier Varros Buch, das das Interesse für diese Dinge wieder wecken wollte, benutzt hat. — In einem solchen halb antiquarischen, halb etymologischen Abschnitte wird auch die Ausdrucksweise *Primigenia, iam a gignendo comes,* nicht auffallen[2]), die, was *comes* betrifft, schon Vahlen rechtfertigt; *iam a gignendo* ist für *primo ab ortu* gesagt, um den zweiten Teil von *Primigenia* etymologisch zu erläutern; es hätte auch *a genitu* gesagt werden können; aber die Verwendung des Gerundiums, das als Nominalform weder deutlich aktivisch noch deutlich passivisch ist, gibt keinen Anlaß zur Beanstandung.

Ist aber der Text heil, so fällt auch der einzige stichhaltige Grund, wie schon Vahlen bemerkt, hier eine Lücke anzunehmen; sie müßte zufällig oder absichtlich die ganze Erläuterung der Bestimmung *sacra sollemnia obeunto* umfassen, denn der folgende Abschnitt beginnt mit Übergehung dieser sogleich die Erläuterung der nächsten.

F e s t - und F e i e r t a g e (deren Notwendigkeit und Nützlichkeit nicht begründet wird) sollen, wenn sie es wirklich sind, den Freien Freiheit von Gerichtsgeschäften, den Sklaven von Arbeiten bringen, daher müssen sie im Kalender ihre Stelle nach der Beendigung der landwirtschaftlichen Arbeiten erhalten. Infolgedessen geht es nicht an, mit *quod tempus* „was die Zeit betrifft“, fortzufahren; denn die Zeit der Festtage ist bereits festgesetzt; kann aber hier *quod tempus* nicht heißen „was die Zeit betrifft“, so ist das Folgende kein grammatisch richtiger Satz mehr. Der Inhalt läßt sich jedoch mit Hülfe der Worte des Gesetzes in dessen Reihenfolge feststellen: Die Opfergaben sind zu bestimmen, *certasque fruges certasque bacas sacerdotes publice libanto* und bald darauf *ubertatem lactis feturaeque* im Gesetz 2, 19, dazu gehört in der Erläuterung 2, 29 *libamenta* und *fetusque pecorum, quae dicta in lege sunt.* Die Opfertage sind zu bestimmen, *hoc certis sacrificiis ac diebus itemque alios ad dies* im Gesetz 2, 20, dazu in der Erläuterung *quod tempus . . . sacrificiorum* 2, 29. Bis zu dieser Zeit sind die Opfergaben aufzusparen, *servanto* 2, 20 im Gesetz, *ut . . . serventur* 2, 29 in der Erläuterung. Daher ist sorgfältige Berechnung des Kalenders geboten, *idque . . . finiunto* 2, 20 im Gesetz, *diligenter . . . est* 2, 29 in der Erläuterung. Um diesen Gedankenzusammenhang, dessen einzelne Glieder da sind,

---

[1]) Agahd erklärt das aus der gemeinsamen stoischen Quelle S. 74, 1.

[2]) primi genia magignendo B
primigeniā agignendo A
primigeniam agignendo H.
Daher ist iam zu vervollständigen.

auch 2, 29 herzustellen, ist nur die Verbindung von *tempus* mit *sacrificiorum* und *ut serventur* erforderlich; das eine ist schon vorgeschlagen worden, das andere, wie es scheint, noch nicht, obwohl die Verbindung von *sacrificiorum lib[er]amenta* Anstoß erregt hat: *quod ›ad‹ tempus [ut] sacrificiorum ›ut‹ lib[er]amenta serventur fetusque pecorum.* Die relativische Verknüpfung mit dem Vorhergehenden ist darin begründet, daß die „Tage" des Gesetzes, die die Erläuterung nicht erwähnt, nur dieselbe Zeit sein können, die überhaupt für die Festtage in Betracht kommt.

Das Kalenderwesen liegt leider zur Zeit im Argen. (Dieser Zusatz zu der Umschreibung des Gesetzes bezieht sich auf die Kalenderverwirrung vor der Reform Cäsars i. J. 46.) *quod — dissolutum est* 2, 29.

Die Priester sollen dafür sorgen, daß jede Gottheit die ihr angenehme Opfergabe bekommt; *(iam — feminis* 2, 29 Erl. zu *quaeque — providento* 2, 20). Dies *ex institutis pontificum et haruspicum.*

Verschiedene Arten von Priestern, ein Kollegium *(plures)* für alle, einzelne für die einzelnen Gottheiten (d. h. *pontifices* und *flamines)*, Rechtsauskunft zu erteilen und den Kultus zu pflegen. (2, 29 *plures — adferunt* Erl. zu 2, 20 *divisque — sunto)*.

Die vestalischen Jungfrauen sollen das Feuer auf dem Herde des Staates bewachen (2, 20); denn das eben bedeutet Vesta, griechischer Herkunft; Jungfrauen, weil sie den Dienst leichter versorgen können und damit sie Beispiele der Keuschheit seien. Die Erläuterung schließt an die vorige an mit *quomque Vesta quasi focum urbis .... complexa sit* 2, 29 und zeigt damit, daß Cicero sie nicht mit dieser, sondern mit dem erläuterten Gesetze verbunden wissen wollte. Das ist für den Leser unangenehm und unbequem, hängt aber damit zusammen, daß Cicero nicht bei allen Bestimmungen den Inhalt wiederholt; der Leser muß sich die vollständige Behandlung solcher Punkte dann aus beiden Stellen zusammenholen, hier aus *quomque — pati* 2, 29 und *virgines — sempiternum* 2, 20.

Quod sequitur vero, non solum ad religionem pertinet, sed etiam ad civitatis statum 2, 30): Die Bestimmung, daß die Laien die Kultusvorschriften auch des privaten Gottesdienstes von den Priestern zu holen haben, bringt in staatlichem Interesse das Volk unter den Einfluß der Optimaten (2, 30) (die also, wie in Rom früher ausschließlich, die Priesterämter innehaben sollten). Die Aufzählung der drei Priesterarten (2, 20) und ihrer Befugnisse umschließt die gesamte Gottesverehrung (2, 30); es sollen bestehen solche zur Leitung des Kultus (2, 20) und der Opfer (2, 20. 30), andere zur Deutung der staatlich anerkannten Weissagungen (2, 20. 30), ihrer aus politischen Rücksichten nur wenige, die größte politische Bedeutung aber haben die Augurn; das sagt Marcus nicht, weil er selbst einer ist, sondern weil es so ist; dem Einspruch der Augurn müssen die Behörden nachgeben und haben

es auch getan. (2, 30. 31 Erl. zu *quoque* 2, 20 — *esto* 2, 21, das Gesetz bestimmt die Funktionen und Rechte eingehender).

Es besteht eine Meinungsverschiedenheit zwischen zwei Augurn, Marcellus und Appius, ob ihre Kunst nur zu politischen Zwecken erfunden sei oder ob sie auf einer tatsächlichen Fähigkeit vorauszusagen beruhe. Marcus erwidert auf die Anregung des Atticus: Aus dem Vorhandensein der Götter und ihrem Wunsche, den Menschen Blicke in die Zukunft zu gestatten, folgt, daß die Menschen die Möglichkeit haben, diese Zeichen zu verstehen. Die Geschichte und das Ansehen der Seher sind ebenfalls ein Beweis dafür, daß das Richtige oft vorher erkannt ist. Diese Kunst ist aber im Verfall im römischen Augurnkollegium, das sie früher besessen hat. Also hat Marcellus nicht recht und Appius nicht unrecht: für die ältere Zeit muß das zweifache Wesen der Auguralwissenschaft anerkannt werden (2, 32—33). — Diesen Anhang über die Auguralwissenschaft hält Reitzenstein S. 28 für überflüssig, mit Unrecht; denn seine Behauptung, daß Cicero dem Augurate nur politische Bedeutung zusprechen will, ist nicht einmal nach der Weglassung des Anhanges, dessen Überflüssigkeit er als Voraussetzung und Folgerung annimmt, richtig; das zeigt die Darlegung des Zusammenhanges von 2, 30—31. Im Gegenteil, dieser Anhang erst ist die rechte Grundlage für die Einsetzung oder Beibehaltung der Augurn; wir vermissen nur eine Verweisung etwa auf das prooemium legis. Verbunden ist auch dieser Abschnitt wieder nur mit dem Vorhergehenden durch dialogische Einwendungen und geschickte Überleitung von den römischen Zuständen auf das Principielle. Er ist zugefügt in der Absicht, diesem Punkte die so oft vorenthaltene philosophische Grundlage zu geben, zu einer Zeit, als Cicero gelernt hatte, die Sache so anzusehen; daher die Übereinstimmung mit den Büchern de divinatione; aber selbst, wenn man sie noch durch mehr Stellen belegt (z. B. 1, 7. 1, 82, von Du Mesnil angeführt), so folgt aus ihr noch nicht, was R. folgert, daß diese Stelle nach jenen Büchern geschrieben sei, ja sie benütze. Dieselben Gedanken und viele derselben Einzelheiten führt Du Mesnil auch aus de natura deorum[1]) an. Genauer läßt sich daher vielleicht nie die Abfassungszeit einzelner Abschnitte bestimmen; Cicero arbeitet doch nicht nur an einem Buche und aus einem Buche; das ist an sich wahrscheinlich und er sagt selbst div. 2, 3 *quibus (de divinatione libris), ut est in animo, de fato si adiunxerimus.* — Beachtenswert ist Ciceros Äußerung *nam eorum ego in libros incidi;* damit will er den Leser darauf hinweisen, daß der Streit[2]) zwischen

---

[1]) nat. deor. 2, 11 z. B. das Augurat des Gracchus, Romulus' Auspicien sogar rep. 2, 16.

[2]) div. 2, 75 ist die Kontroverse zwischen Marcellus und Appius übrigens eher zu Gunsten des M. entschieden; wichtiger wäre, daß die folgenden Worte sed de hoc loco plura in aliis sich auf de legibus bezögen; doch diese Ansicht von Lazi (a. a. O. 1901 S. 12) ist gewiß irrig; Cicero bezieht sich auf div. 1, 25—34.

den beiden Augurn in ihren Büchern zum Austrag kam; zugleich soll es eine Aufmerksamkeit gegen Appius sein, der ihm sein Buch gewidmet und zugeschickt hatte, schon vor Juni 51.

Für kriegs- und völkerrechtliche Angelegenheiten, bei denen es auf Recht und Treue besonders ankommt, sind als Vermittler und Richter die *fetiales* einzusetzen. Das ergibt die Erläuterung 2, 34 zusammen mit dem von ihr besonders genannten Gesetz 2, 21, dessen Wortlaut verdorben, dessen Sinn aber ungefähr ermittelt ist; vgl. Wissowa, a. a. O. S. 476 Anm. 8.

Wunder und Sühnung der Blitze erledigen die Etrusker und haruspices, soweit der Senat es wünscht, nach ihrer Wissenschaft, die die Vornehmen von ihnen lernen sollen 2, 21; (die Erläuterung 2, 34 verweist für diese Punkte *de haruspicum religione, de expiationibus et procurationibus* nur auf das Gesetz).

Nächtliche Opfer der Frauen sollen nicht stattfinden, mit Ausnahme der für das Wohl des Staates (bisher in Rom) üblichen (2, 22); danach könnten die eleusinischen Mysterien für ausgeschlossen gelten; das soll aber nicht sein (2, 34); das Gesetz gestattet sie ausdrücklich, sie freilich als die einzigen (2, 22); nur soll, mögen auch die Athener nächtliche Einweihung für nötig halten, es in Rom aus Rücksicht auf den guten Ruf der Frauen bei der üblichen Mysterienweihe bleiben. Dieser Abschnitt (2, 34—37), dialogisch eingeleitet, fällt als inhaltsreich auf durch die Würdigung der Mysterien, die Erwähnung des Frevels des Clodius, des *SC de Bacchanalibus,* des Diagondas und des Spottes der Komödien.

Versehentliche Verstöße gegen Kultusvorschriften sind sühnbar, durch staatliche Priester, die nach der Sühnung auch das Gewissen beruhigen sollen; absichtliche sind zu verurteilen und zu bestrafen. (2, 37 *publicus — iudicet,* in der 2. Hälfte unverständlich, Erkl. von 2, 22 *sacrum — expianto.)*

Öffentliche Spiele zu Ehren der Götter: im Circus Lauf, Faustkampf, Ringkampf, Wagenrennen (oder überhaupt verboten?), im Theater Aufführungen, deren Musikbegleitung einen gemäßigten Charakter trage (2, 38 *iam — praescribitur* Erl. von *loedis — iunguntoj*; denn die erregende und erschlaffende Wirkung der Musik erkannte schon Plato[1]), haben griechische Staaten erfahren; daher Platos Ausspruch *(negat — publicarum),* dessen Wahrheit nicht zu fürchten, aber auch nicht zu verachten ist, jedenfalls hat in Rom ein Abgehen von den Livianischen und Nävianischen Weisen auch das Gebärdenspiel verändert. Solches wurde als Zeichen der Üppigkeit in Sparta bestraft, als man Timotheus die über sieben hinausgehenden Saiten zerschnitt.

Ex patriis ritibus optuma colunto 2, 22, begründet durch 2, 40 *deinceps — optumum.* Dasselbe besagt ein Orakel des

[1]) Die platonische Stelle ist Rep. IV 424 D; ähnliche führt Du Mesnil an.

Apoll; in der Tat ist das am ältesten (und daher am besten überliefert) und Gott am nächsten, was am besten ist (sic!); diese Bestimmung samt ihrer Begründung wird hier nicht erwartet, vgl. 2, 27.

Das Recht, für sich zu sammeln, hat, um Aberglauben und Verarmung zu verhüten, niemand außer den Dienern der idaeischen Mutter. 2, 40 *stipem — domus*, Erl. zu *praeter — cogito* 2, 22.

Sacrilego poena est (gleich einem *parricida* 2, 22), *neque ei soli, qui sacrum abstulerit, sed etiam ei, qui sacro commendatum* (bis hierher inhaltlich gleich *sacrum — esto* 2, 22); die Bestimmung ist notwendig, da der Brauch, im Tempel zu deponieren, noch jetzt befolgt wird, und (z. B.) von Alexander und Kleisthenes geübt wurde (*quod — credidisse* 2, 41.)

Über die Gesetze betreffend Meineid (*periurii poena divina exitium, humana dedecus* 2, 22) und Incest (*incestum pontifices supremo supplicio sanciunto* 2, 22) ist keine Erörterung erforderlich (*iam — est* 2, 41).

Gottlose sollen nicht versuchen, den Zorn der Götter durch Gaben zu versöhnen (zu *impius — deorum* 2, 22); schon Plato (Leg. IV 716 E) weist darauf hin, daß Gott von Frevlern so wenig etwas annehmen werde, als ein Guter von einem Schlechten (*donis — velit* 2, 41).

Zu dem Gesetze *caute vota reddunto* 2, 28 ist nichts zu bemerken. (Rechtsverletzung in dieser Beziehung ist strafbar *poena violati iuris esto* 2, 22). Gegen die Bestrafung wegen Religionsverletzung, *poena . . . violatae religionis*, gibt es keinen gerechtfertigten Einspruch (*diligentiam — habet* 2, 41, Erklärung zu *caute — esto* 2, 22, das Folgende bis *comprobetur* 2, 44 zum Punkte „Rechtsverletzung").

Beispiele solcher Frevler finden sich reichlich in den Tragödien (*quid — tragoediae*). Statt ihrer, obwohl es anmaßend erscheinen kann, ein Beispiel aus den Zeitereignissen; hoffentlich sehen die Götter in seiner Erwähnung Dank, nichts, was ihnen unangenehm ist: Damals, als nach Marcus' Vertreibung seine Laren gestürzt, auf ihrem Platze der Tempel der Licentia erbaut, er, der Verehrer jener, vertrieben war, waren sämtliche religiösen Rechte verletzt; jedermann kennt den Ausgang; er, der die Minervastatue aus seinem gefährdeten Hause in den Tempel des Juppiter getragen hatte, wurde ehrenvoll zurückgerufen; die Frevler sind verschollen oder elend umgekommen und ohne religiöse Ehren begraben.

Quintus: Richtig, und ich danke den Göttern dafür, aber es geht oft anders. Marcus: Nein, die landläufige Meinung ist ein Irrtum, denn sie sieht nur die äußeren Umstände als Strafen an, aber: *sceleris est poena tristis et praeter eos eventus, qui secuntur, per se ipsa maxima est* (2, 44). Beweis ist die Aufregung meiner Feinde, die sie bei allem zeigten, als sie Religion und Recht verachteten, die übrigens durch die Schwäche der Menschen, nicht

der Götter von ihnen gebeugt sind. Diese Feinde sind genug bestraft; nur das noch: die Götter strafen auf zwei Arten, durch Seelenqual und durch üblen Ruf bei der Nachwelt.

Vor der Einrede des Quintus zielt Cicero auf seine Verbannung (58), Zurückberufung (57), den Tod des Clodius (52) und die um diese Zeit, soweit wir etwas davon wissen (vgl. Du Mesnil), verbannten Clodianer; wen er aber von 2, 43 an als Beispiele von Gewissensqualen Gepeinigter anführt, ist ganz undeutlich; Reitzenstein S. 29 ff. glaubt mit guten Gründen, Antonius darunter verstehen zu müssen und weist ähnliche Gedanken wie in de legibus in den Philippischen Reden nach (44/3). Die Beweiskraft dieser Ähnlichkeit für die Abfassungszeit wird allerdings durch die von Du Mesnil angeführten Parallelen aus der Rede de har. resp. (56) abgeschwächt; auch leg. 1, 40 behandelt Cicero denselben Gedanken, ohne hier darauf Rücksicht zu nehmen. Daß er Lebende meint, schließt *vidimus eos* nicht aus; daß er aber dieselben Leute, die Clodianer, als Beispiel für zwei verschiedene Sätze verwendet, wäre höchstens mit der Wichtigkeit der Sache für ihn zu entschuldigen. Was R. aber Tatsächliches anführt, scheint mir Lazi (a. O. 1901 S. 23) noch zu ergänzen, indem er auf die Äußerung über Lepidus (ad fam. 13, 10 i. J. 43) hinweist; zu der Äußerung *nunquam inimici nobis fuissent* paßt, was Cicero noch Phil. 1, 11 von Antonius sagt: *cui sum amicus, idque me non nullo eius officio debere esse prae me semper tuli.*

Agri autem ne consecrentur (= *ne — consecrato* 2, 22); darin stimmt Marcus Plato zu (Leg. XII 955 E in Übersetzung citiert). In den anderen Punkten ist er nicht so strenge und gestatten auch die Verhältnisse größere Freiheit, daher läßt er es bei dem Gesetze *auri argenti eboris sacrandi modus esto* 2, 22 bewenden; hinsichtlich des Verbotes, Acker zu weihen, ist er eben so streng; nur billigt er den Grund Platos nicht, daß die Erde die geweihte Stätte des Wohnens ist und als solche schon allen Göttern geweiht; infolge des Glaubens an diese vermeintliche Weihung der Erde, die sie vor zweiter Weihung schützen und der Bebauung vorbehalten soll[1]), könnte ihre Bebauung anstößig erscheinen und nachlassen (2, 45 *agri — accesserit*).

Es bleibt noch das letzte Gesetz *de sacris perpetuis et de Manium iure (deorum — habento* 2, 22), das besonders wichtig ist, da es zum ius pontificium und zum ius civile in Beziehung steht. (Durch die dialogische Einleitung ist die Wichtigkeit des Folgenden auch hier angezeigt).

Darüber gibt es viele Gutachten und Schriften; Marcus will in diesem ganzen Gespräch ebenfalls die Beziehung jeder Art der Gesetzgebung (z. B. sakraler oder krimineller), die vorkommt, zu dem dazu passenden Teil des römischen ius civile behandeln, doch so, daß jeder Teil des Rechtes aus seinem Ursprunge (philosophisch) hergeleitet wird, seine Grenzen für jedermann dadurch

[1]) si ad eam tuendam ferroque subiciendam superstitionis aliquid accesserit.

leicht festzuhalten sind und der Einzelfall leicht eingeordnet werden kann; anders die Juristen, die, was eine juristische Sache ausmacht, ins Unendliche zerlegen.

Dieser Abschnitt ist also allgemeinen Inhalts; so aufgefaßt, bietet *quod ad cumque legis genus* 2, 46 keine Schwierigkeit mehr neben *ius civile;* ähnliche Gedanken spricht Cicero 1, 13—15[1]) aus; daß er auch hier (2, 46) nicht im Hinblick auf einzelne Teile des Rechtes, sondern auf das Ganze und seinen Ursprung seine Grundsätze ausspricht, zeigt besonders die Gegenüberstellung der Juristen (wie im 1. Buche); auffallend ist auch, als wenn die Unterredung hier begönne, *in hoc omni sermone nostro* und *quod ad cumque legis genus me disputatio nostra deduxerit* 2, 46.

Es ist auffällig, daß das Folgende nicht eigentlich ein Beispiel für das getadelte Verfahren der Juristen ist, sondern für eins, das Ciceros beabsichtigter Scheidung der verschiedenen Rechte (2, 46) schärfer entgegengesetzt ist als jenes, nämlich für die Vermischung der Rechte; Marcus fährt nämlich fort:

So ist es auch im Sacralrecht: die Scävolä sind stolz darauf, in ihrer Person und ihrer Lehre ius pontificium und civile zu vereinigen. Die beiden Rechte haben aber wenig mit einander zu tun. *De sacris* z. B., doch eins der umfangreichsten Kapitel, läßt sich in den einen Satz des Gesetzes zusammenfassen: *sacra privata perpetua manento* (2, 22). Dazu kam ein Gutachten der Pontifices, das die Verpflichtung zu diesen Kulten an den Besitz des Vermögens band. Daran schlossen sich zahllose civilrechtliche Fragen, *quibus implentur iuris consultorum libri;* vor allem die Streitfrage, *qui astringantur sacris,* nämlich erstens die Erben, zweitens wer so viel bekommt, wie die anderen Erben zusammen, drittens die Nutznießer des Nachlasses, viertens der berechtigste Gläubiger, fünftens ein Schuldner. Dies nach Scävola. Die Alten dagegen kannten nur 3 Abstufungen (2, 47 *velut* — 49).

Sed pontificem sequamur; man sieht also, daß alles von der Verbindung der religiösen Verpflichtung mit dem Vermögen abhängt. Befreiung ist daher, nach den Scävolä, möglich bei partitio, nicht bei donatio (2, 50).

Es erheben sich Streitfragen (*his propositis* vielleicht an die fünf erwähnten Möglichkeiten der Verpflichtung anschließend), z. B. ein schwieriger Fall der Verpflichtung eines Erben und die Befreiung *per aes et libram,* diese von den Scävolä selbst vorgesehen (*cavent*). Also heben die Scävolä das sakrale Recht durch das bürgerliche auf (2, 51—52 *tollitis*).

Denn durch Gutachten der pontifices, nicht durch Gesetz, sind die sacra an das Vermögen gebunden. Diesem folgte eine Ergänzung durch Scävola und Coruncanius. Dazu kam aus dem ius

[1]) und 3, 48, wo er diesen Abschnitt als de sacrorum alienatione handelnd citiert.

civile ein Paragraph der partitio, der die Befreiung ermöglichte. Auch zu einem 2. Punkte (einem der 3 der „Alten") fand sich eine gesetzlich geschützte Ausnahme, die *per aes et libram* (2, 52—53 *non)*.

Es ist unmöglich, sich die letzten vier Abschnitte in einem geordneten Zusammenhang hinter einander zu denken; die Wiederholungen liegen so deutlich vor Augen, daß der Versuch[1]), durch Umstellung und andere Hülfsmittel die Ordnung herzustellen, nicht gebilligt werden kann; schon das Fehlen des Schlusses verbietet das; mit ihm ist der größte Teil der nächsten Erläuterung (zu dem Gesetz *deorum Manium iura sancta sunto* 2, 22) verloren gegangen; der erhaltene Rest spricht von den Opfern, die den Toten im Februar (nach römischer Sitte) dargebracht werden sollen, Brutus[2]) tat es im Dezember.

Es sind noch die Gesetze *nos leto datos divos habento* und *sumptum in ollos luctumque minuunto* 2, 23 zu erläutern. Deren Besprechung hat Boesch a. a. O. S. 4 f. so eingehend und erfolgreich zerlegt und auf ihre Quellen zurückgeführt, daß ich auf seine Behandlung dieses Stückes verweisen muß und hier nur der Vollständigkeit wegen die folgenden Abschnitte aufzähle. Ohne eigentliche Beziehung auf das Gesetz, sondern gleich mit einem Ausdruck des ius pontificale beginnt Cicero 2, 55 *iam tanta religio est sepulchrorum* und erläutert diesen Punkt nach dem ius pontificale 2, 55 und 57 (von *priusquam* an); dazwischen steht eine kurze Geschichte der Bestattungsweisen (Boesch S. 4—8). Durch dialogische Überleitung schließt Cicero diesen Teil ab und beginnt eine Darstellung des ius sepulcrorum nach der 10. der 12 Tafeln (2, 58—62), der Erklärung des erwähnten L. Älius Stilo folgend (Boesch S. 14); der Abschnitt 2, 58 *sed — obligari* gehört sachlich dem ius pontificium an; das schließt nicht aus, daß auch er dem Kommentator entnommen ist. Es folgt ein neuer Abschnitt, durch Atticus' Worte eingeleitet, der vom Aufwand nicht allein bei den Gräbern, sondern auch beim Begräbnis handelt; in ihm wird Demetrius Phalereus als Autor genannt; Boesch (S. 14—16) weist dieses Stück, 62—66 samt 56 und 57, dem Posidonius zu. Am Anfang (2, 62) bezieht sich Cicero auch auf einheimische Erklärer in einer Weise, daß man an ein ihm vorliegendes Buch denken muß: *nostrae quidem legis interpretes, quo capite iubentur sumptum et luctum removere a deorum Manium iure e. q. s.* (2, 62 *nostrae — minuendam)*. Daraus folgt zugleich, daß Cicero die Behandlung des Totenkultes und des Begräbnisses trotz des neuen Anfanges 2, 55 nicht streng scheidet.

Es ist noch angehängt Platos Vorschrift über die Grabstätten (2, 67 bis *Ennius,* nach Leg. XII, 958 D), über den Aufwand beim Begräbnis, und daß bei ihm nachher über die

[1]) von E. Hoffmann, Jahrb. f. kl. Phil. 42, 1896, S. 421.
[2]) Der Name erschlossen von Turnebus (s. Vahlen z. d. St.).

Unsterblichkeit der Seele (von *deinceps* an) und das Fortleben nach dem Tode gesprochen ist.

Noch diese letzte lose Anreihung dessen, was Plato sagt, bestätigt, daß hier und da ein ursprünglicher Text durch Zusätze, die Cicero aus der Lektüre gewonnen hat, erweitert ist. Das Zugefügte ist aber mit dem Vorhandenen häufig nur äußerlich verbunden; die Verbindung der Teile unter einander ist selten hergestellt, jedenfalls ist die Gelegenheit dazu oft versäumt. Auch stilistisch ist infolgedessen das Buch außerordentlich mannigfaltig: es enthält die höflichen Wendungen der gebildeten Unterhaltung, die abstrakte Redeweise der Philosophie, die steife Sprache der Gesetze und die nüchterne des Erklärers neben einander; das ist zum Teil beabsichtigt, zum Teil aber entsteht der Wechsel des Stiles unwillkürlich durch den der Quelle.

Daß die Benutzung literarischer Quellen auch auf die Komposition des Textes, wie sie uns vorliegt, von Einfluß gewesen ist, hat die Darlegung des Zusammenhanges gezeigt. In der Erläuterung des Gesetzes äußert sich das darin, daß einige Bestimmungen zu sehr umfangreichen Erläuterungen gekommen sind, während andere knapp, ja kümmerlich und unzulänglich erläutert sind. In den erweiterten Erläuterungen ist die Form und Fiction der Empfehlung des beantragten Gesetzes überdies nicht beibehalten, die sonst durch fortgesetzte trockene Verweisungen auf den vorausgeschickten Text beachtet ist. In einigen Abschnitten ist die Erweiterung nicht durch Einfügung von Gelesenem, sondern von Erlebtem entstanden. Alle diese Partien stelle ich noch einmal zusammen, nun nach den Quellen, aus denen sie geflossen sind, indem ich für die Störung des Zusammenhanges, die durch ihre Einfügung hervorgerufen ist, auf die vorausgehende Behandlung desselben verweise, ebenso für die genauere Abgrenzung der Einschiebsel, die ich hier mit sachlichen Stichworten bezeichne.

Griechischer Philosophie und Literatur müssen, ohne daß man sich von den benutzten Büchern eine rechte Vorstellung machen kann, folgende Abschnitte zugewiesen werden:

Die drei Abschnitte vom Wesen des Gesetzes, von denen zwei (2, 8 und 2, 11) als entlehnt von Cicero selbst bezeichnet sind, nicht der mittlere (2, 9—10); der entstellte Anfang von 2, 11 leitete vielleicht einen vierten ähnlichen Abschnitt ein.

Der Abschnitt über das Gesetz als ein höchstes Gut (2, 12—13), durch die Anspielung auf die Beweisart der Stoiker als entlehnt bezeichnet.

Das Prooemium des Zaleucus (2, 15—16), samt seiner philosophischen Erweiterung und seiner kritischen Einleitung.

Zu diesen im engeren Sinne philosophischen Partien gehören etwa noch die kurzen Stückchen *de ritibus patriis* (2, 40) und

über die von Gott vorgesehene Strafe der Übeltäter (2, 44), wohl auch der längere über die Weissagung (2, 32—33).

Besonders stellen möchte ich die stofflichen Entlehnungen aus Plato, da sie in einem Dialog nach platonischem Muster zu erwarten sind; aber auch sie sind zuweilen nur lose angefügt, so das Urteil über die Gottlosen (2, 41), das wörtlich übersetzte Citat über die Weihung der Äcker (2, 45) und vollends die Gesetze Platos über die Bestattung (2, 67).

Eine andere Gruppe läßt sich aus solchen Stücken bilden, in denen die Sitten der Völker, insbesondere der Griechen und Römer verglichen werden, mit einer gewissen Bevorzugung griechischer Beispiele; dahin gehören die Abschnitte über die Nützlichkeit der Heiligtümer (2, 26), über die Gottheiten (2, 28 — *repudianda sunt)*, über die Mysterien (2, 38—39, abgesehen von der Tat des Clodius), über die Spiele (2, 36—37), über die Sitte, im Tempel zu deponieren (2, 41), über die verschiedenen Bestattungsweisen (2, 56—57) und den Aufwand bei der Bestattung in Rom und Athen (2, 62—66). Boesch hat (a. a. O. S. 15 f.) die beiden letzten zusammengehörigen Abschnitte auf Posidonius zurückgeführt, der seinerseits für die athenischen Sitten den Demetrius Phalereus benutzt hatte; da in seiner Gesetzgebung und infolgedessen auch in seiner Schrift *περὶ τῆς Ἀθήνησι νομοθεσίας* (die hier zu Grunde liegt, vgl. Martini, Pauly-Wissowa IV 2813 f.) die Verminderung des Aufwandes eine große Rolle spielt, so darf vielleicht auch das Verbot des Aufwandes beim Opfer (2, 25 = 2, 19) auf seine Schrift zurückgeführt werden; wenn auch diese Stelle durch die Vermittlung des Posidonius Cicero zugeführt ist, so wächst die Wahrscheinlichkeit dafür, daß die kulturgeschichtlichen Abschnitte überhaupt von diesem stammen.

An Selbsterlebtem hat Cicero die anerkennende Bemerkung des Pompeius (2, 6) und die Stelle über das Schicksal seiner Feinde (2, 41—42 und 43—44) eingefügt.

Aus römischer Literatur sind die Abschnitte über die neu zu schaffenden Götter (2, 28), über die Kalenderunordnung (2, 29) und über den Namen der Vesta (2, 29) genommen, vielleicht alle aus einem Buche über Altertümer (Varros?). 2, 58—60 hat Boesch (a. a. O. S. 13 f.) auf Aelius Stilo zurückgeführt. 2, 46—53 stammt aus den Schriften der beiden Scaevola. In merkwürdiger Weise wird 3, 48 dieser Abschnitt bezeichnet als *de sacrorum alienatione* handelnd, noch auffälliger aber ist, daß damit alles, was im zweiten Buche auf die Gesetze folgt, bezeichnet sein soll. Das läßt sich nur so erklären, daß es einen Zustand des Textes gab, in dem in der Erläuterung des Gesetzes dies der einzige umfangreiche Abschnitt war; er zeigt uns noch, daß bei jedem Gesetze, wie es 2, 46 versprochen ist, die sich erhebenden juristischen Fragen besprochen werden sollten. Das ist in ausführlicher Weise sonst nur noch in dem Abschnitt über die Priester der Fall; er beginnt

ähnlich mit einem Hinweis darauf, daß in diesem Punkte das sakrale Recht weitere Bedeutung habe (2, 30, vgl. 2, 46). Der Abschnitt über die Bestattung scheint den Anstoß zu weiteren Zufügungen gegeben zu haben, die ursprünglich nicht zu dem Plane des Ganzen gehörten und die die römische Färbung, die durch das ius pontificium, den Kern des Ganzen, gegeben war, durch die vorwiegend griechischen Zutaten verdeckten.

